

Knochenmarkspende als Volksabstimmung – oder:

die Politisierung des Organischen und die
Moralisierung der Medizin in Zypern

STEFAN BECK

Dieses Foto stammt nicht aus einem gewöhnlichen Familienalbum, sondern dokumentiert den unerwartet glücklichen Ausgang sehr ungewöhnlicher Ereignisse, die eine ebenso ungewöhnliche Beziehung zwischen dem jungen Mann und dem kleinen Mädchen stifteten. Onur und Andrea sind »blutsverwandt«, sie sind dies jedoch nicht durch biologische Reproduktion. Trotzdem verstehen sie und ihre Verwandten sich Angehörige einer Familie: Sie fühlen sich sozial, spirituell und biologisch verbunden durch eine Knochenmarkspende, mit der Onur das Leben von Andrea rettete, als sie vor einigen Jahren an einer tödlich verlaufenden Leukämie litt. Nach der erfolgreichen Transplantation seiner Stammzellen im Jahr 2002 produzieren diese inzwischen in Andreas Knochenmark seine Blutzellen und erhalten sie am Leben. Onur hat Andrea nicht nur das Leben gerettet, sondern beide sind nun auch mehr als »blutsverwandt« – sie sind »blutsidentisch«. Wie diese merkwürdige, unsichtbare, nur mit molekularbiologischen Methoden feststellbare Gleichheit – ihre »endophänotypische Identität« – von allen Beteiligten mit Bedeutung ausgestattet wird, wie sie diese biologische Verbindung sozial interpretieren, und was diese Form der Bindung so außergewöhnlich macht, wird im folgenden Beitrag analysiert.

Dieses Foto, auf Bitten der Angehörigen von Andrea entstanden, versucht diese endophänotypische Identität zwischen Onur und Andrea sichtbar zu machen, indem es das klassische Genre des Familienfotos als Ausdrucksform wählt.



Abbildung 1: Onur und Andrea im Eingang zum Ledra Hotel, Nicosia, März 2003

In seiner ganzen Gewöhnlichkeit verbirgt es jedoch, dass diese »natürliche« Verbindung zwischen beiden »technogen« ist, dass sie nur entstehen konnte, weil viele »Aktanten« – menschliche und nicht-menschliche Akteure (Akrich 1992) – in Dienst genommen wurden, um diese Verbindung zu ermöglichen: biomedizinisches Wissen und molekulare Diagnosetechniken, politische Entscheidungsträger und subpolitischer Druck, Menschenrechts-Aktivistinnen und transnationale Organisationen sowie – vor allem – altruistische Gefühle und moralische Haltungen, die »das Recht auf Leben« über den Herrschaftsanspruch der »Politik« stellen. Alle diese Aktanten sind nicht auf dem Foto abgebildet und nur deshalb kann die Verbindung zwischen Onur und Andrea als »natürlich« erscheinen: als Ikone der Menschlichkeit.

Diese (un-)natürliche Verbindung zwischen Onur und Andrea wurde möglich, weil 2002 durch die – für die Öffentlichkeit weitgehend unsichtbare – Arbeit des zypriotischen Knochenmarkspender-Registers, einer transnational vernetzten »biomedizinischen Plattform«

(Cambrosio, et al. 2009), festgestellt worden war, dass Onur und Andrea »histo-kompatibel« waren: Durch Zufall stimmen viele der relevanten Allele ihrer DNA überein, die verantwortlich sind für die Arbeit ihres Immunsystems, das zwischen »eigenem« und »fremdem« Gewebe unterscheidet. Obwohl es mehrere Millionen mögliche Kombinationen gibt und es deshalb selbst bei Geschwistern höchst unwahrscheinlich ist, dass sie das gleiche immunologische Profil aufweisen, stimmten bei Andrea, der Leukämie-kranken, achtjährigen Tochter eines griechisch-zypriotischen Ehepaares, und Onur, einem jungen türkischen Ingenieur, der vom anatolischen Festland stammend in Nordzypern wohnte, die Werte fast perfekt überein: Immunologisch betrachtet waren sich ihre Körper sehr »nahe«. Doch um diese immunologische Nähe zwischen beiden zur Heilung von Andrea nutzen zu können, musste zuvor ein fast unüberwindbares politisches Hindernis überwunden werden: Obwohl sie nur wenige Kilometer voneinander entfernt auf Zypern wohnten, trennte sie die zu diesem Zeitpunkt noch fast undurchdringliche Grenze zwischen Nord- und Südzypern.

Die politischen Ereignisse, die zu der Begegnung von Andrea und Onur in der UN-Pufferzone Nicosias führten, ein Jahr nachdem sich Onurs Knochenmarkszellen bereits mit Andrea im »Exil« eines US-amerikanischen Krankenhaus erfolgreich »getroffen« hatten, sind dabei nicht weniger unwahrscheinlich als die erstaunliche Kompatibilität ihrer Immunsysteme und die daraus resultierende *biosoziale Intimität* zwischen beiden: Die Knochenmarkszellen verbinden nicht nur zwei Individuen biologisch, sondern sie stellen auch für viele Menschen in Zypern ein hoffnungsvolles Zeichen der Verbindung der zwei »ethnischen« Gruppen in Zypern dar, die seit langer Zeit in einem Zustand des kalten Bürgerkrieges leben – auf beiden Seiten der militärisch geteilten Mittelmeerinsel Zypern. Im Folgenden soll rekonstruiert werden, wie politische, biologische, kulturelle und soziale Widerstände überwunden werden konnten, um das Leben von Andrea zu retten. Zudem wird analysiert, wie in Zypern die materielle und spirituelle Verbindung zwischen Spendern und Empfängern von Knochenmarkszellen interpretiert wird, welche Verbindungen aus Sicht der Spender gestiftet aber auch welche Verbindungen durch Praktiken der Knochenmarkspende gekappt werden. Das empirische Material für diese Analysen wurde in einer seit 2002 laufenden Feldforschung in Zypern erhoben. Ergänzend wird empirisches Material hinzu gezogen, das in Schweden, Deutschland und Zypern vergleichend Praktiken der Or-

gantransplantation analysierte.¹ Auf einer generellen Ebene wird analysiert, welche Formen des Sozialen global verfügbare biomedizinische Plattformen nahe legen und es wird gefragt, in welchem Maße sie von ihren Nutzern lokalen Praktiken „einverleibt“ werden können.

KONZEPTIONELLE VARIATIONEN – ZUR DIALEKTIK DER MEDIKALISIERUNG

Theoretischer Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist, dass Biomedizin nicht nur reproduktiv im engeren, biologischen Sinn ist, sondern – ebenso wie andere Technologien und Wissensformen – auch zur Re-Produktion des Sozialen und des Kulturellen beiträgt. Wird Biomedizin unter dem Aspekt analysiert, dass und *wie* sie als Mittel eingesetzt wird, um soziale und kulturelle Ordnungen zu reproduzieren, werden ihre materiellen ebenso wie ihre imaginären Effekte offenbar: Sie erzeugt neue oder manipuliert alte Ordnungen, sie transformiert oder rekonfiguriert ältere materielle, soziale, ökonomische, politische oder symbolische Verbindungen zwischen Menschen, Institutionen und Ideen. Biomedizinische Praktiken tragen zur Erzeugung neuer Formen und Modi des Sozialen bei, indem sie neuartige *As-Soziationen* heterogener Elemente in die Welt bringen. (Latour 2005)

Schon im engeren Bereich der Medizin sind etwa die Wirkungen molekulargenetischer Diagnostik, wie sie in der Immunologie eingesetzt werden, nicht auf »technische« Aspekte begrenzt: Sie transformieren klinische Praktiken, indem neues Wissen und neue Formen von Expertise zentral werden. So wird etwa im Feld der Blutkrankheiten neben dem Wissen von Hämatologen nun das von Biochemikern oder Genetikern wichtig, weil teure und hoch spezialisierte Analyseinstrumente eingesetzt werden, die einen »molekularen Blick« (Abi-Rached/Rose 2010) auf Krankheitsursachen ermöglichen, oder indem Biobanken aufgebaut und internationale Vernetzungen des Informations- und Gewebeaustausches etabliert werden müssen. Aber diese in Dienst genommene »biomedizinische Plattform« hat auch das Potential, Inhalt und Form des Verhältnisses zwischen Medizinern und Pati-

1 EU-Projekt Nr. SAS6-CT-2003-510238 »Challenges of Biomedicine«; vgl. die Webseite www.univie.ac.at/virusss/cobpublication für Informationen zu beteiligten Forschern und Ergebnissen.

enten sowie die Selbstsicht von Betroffenen zu verändern. Werden »genetische Veranlagungen« eines Patienten sichtbar gemacht, sind von diesen Informationen stets auch seine engsten »biologischen« Verwandten betroffen, mit denen er diese »Veranlagungen« teilt. Üblicherweise werden in westlichen Industriegesellschaften die damit verbundenen Effekte als »ethisch-moralische Probleme« klassifiziert und entsprechend bearbeitet: Etwa indem sichergestellt werden soll, dass die Betroffenen sich im Rahmen intensiver genetischer Beratung darüber klar werden, dass genetische Informationen insofern besondere Informationen sind, als sie eine besondere Reflexivität und Verantwortung – in Fragen der Eheschließung, des Kinderkriegens, der Umstellung des Lebensstiles – nahelegen. (Beck 2005) Hierdurch verändert sich Form und Inhalt der Beziehung zwischen Medizinern und Patienten, weil zunehmend neben Krankheitsfragen auch *Lebensfragen* diskutiert werden müssen. Dies kann als ein paradoxer Effekt der Biomedikalisierung der Medizin (Clarke, et al. 2003) angesehen werden: Die Molekularisierung der Medizin fördert die tendenzielle Entgrenzung und Ausweitung medizinischer Expertise in der Beratung auf lebensweltliche Zusammenhänge. Zugleich prägen diese lebensweltlichen Fragen und moralischen Dilemmata der Patienten die Praktiken der Medizin – sie wird säkularisiert oder politisiert.

Dabei ist diese Politisierung der Medizin keine Entwicklung, die erst im 20. Jahrhundert einsetzt, sondern sie ist integrales Element der Professionalisierung der Medizin in der Moderne. So formulierte etwa bereits im Kontext der deutschen Revolution 1848 der einflussreiche Berliner Mediziner und Anthropologe Rudolf Virchow, dass die Medizin zu allererst der an wissenschaftlich-rationalen Kriterien orientierten Transformation der sozialen Lebensumstände zu dienen habe. Und auch die Politik habe sich dieser wissenschaftlichen Rationalität zu unterwerfen, womit er sogar das konventionelle Verständnis des Verhältnisses von Medizin und Politik umkehrte: »Politik« – so Virchow – sei »weiter nichts, als Medicin im Grossen.« (Virchow 1848; vgl. Goschler 2002). Aber erst seit den 1960er und 70er Jahren wird sozialwissenschaftliche Kritik an der Medizin und ihrer gesellschaftspolitischen Rolle zunehmend scharf artikuliert. Unter dem Stichwort der »Medikalisierung« (Illich 1975) wird hier üblicherweise argumentiert, dass nicht-medizinische Probleme zunehmend als *medizinische* beschrieben und behandelt würden, als Krankheiten oder organische Leiden. Damit etablierte sich in modernen Gesellschaften die Medizin

als Instrument sozialer Kontrolle, wenn etwa sozial unerwünschtes Verhalten als pathologisch klassifiziert werde. (Conrad 1975) Diese herrschaftstheoretische Kritik neigt in ihrer bestechenden Einfachheit jedoch dazu, Widersprüchlichkeiten und Dialektiken auszublenden, die allen Machtkonstellationen eigen sind. (Beck 2007) Dies lässt sich etwa an der in allen Industriegesellschaften verbreiteten »Ethisierung« medizinischer Probleme aufzeigen: auf allen Ebenen des medizinischen Systems wurden in den vergangenen Jahren *obligatorische Passagepunkte* (Star/Griesemer 1989) geschaffen – klinische Bioethik-Kommissionen bis hin zu nationalen Bioethik-Gremien –, in denen medizinische Interventionen als *ethische Probleme* behandelt werden, einer normativen Güterabwägung unterworfen und forschungspolitische Entscheidungen eine »ethische Form« annehmen. (Nassehi 2006) Der Medikalisierung des Sozialen steht damit eine Ethisierung der Medizin gegenüber; Ähnliches ließe sich – etwa im Feld des *public health* – aufweisen, wenn die Medizin politisch zur Lösung sozialer Probleme in Dienst genommen wird.

Biomedizinische Plattformen – so die Ausgangsthese – integrieren damit zahlreiche Widersprüche moderner Gesellschaften, sie sind ein Terrain sozialer, politischer und kultureller Kämpfe. In einem engeren Sinne etablieren sie neuartige Verbindungen zwischen biowissenschaftlicher Grundlagenforschung, klinischer Forschung und therapeutischer Praxis. In einem weiteren Sinne greifen sie in soziale, ökonomische und kulturelle Konstellationen ein, sie tragen zur Transformation von Selbst- und Weltansichten bei, sie bringen neue Verantwortlichkeiten und neue Handlungsmuster in die Welt *jenseits der Labor- und Klinikmauern*. Damit verändern sie Repräsentationen und Funktionsweisen des Sozialen. Zugleich bringt sich die Lebenswelt über diese heterogenen Plattformen in der Medizin zur Geltung, modifiziert wissenschaftliche Relevanzsetzungen und beeinflusst klinische Verfahrensweisen. Für die sozial- und kulturanthropologische bzw. ethnologische Forschung ergibt sich aus dieser doppelten Entwicklung die Frage, wie die gegenläufigen Prozesse von Biomedikalisierung und Säkularisierung der Medizin einerseits, und andererseits der Medikalisierung des Sozialen und der Indienstnahme der Medizin theoretisch gefasst werden können. Auf einer abstrakten Ebene handelt es sich hierbei um eine Vergesellschaftung der Wissenschaft ebenso wie um eine Verwissenschaftlichung der Gesellschaft. Unterhalb dieser Ebene ist anthropologisch interessant, dass diese doppelte Transformation

durch eine intensive Moralisierung charakterisiert ist: Es geht stets um nichts weniger als um Leben und Tod; und es werden grundlegende Annahmen westlicher Kosmologien aufgerufen.

Für die Ethnologie liegt es nahe, bei der Analyse dieser Transformationen des Sozialen weniger der Perspektive Émile Durkheims und der klassischen Soziologie zu folgen, die vor allem jene abstrakte Sphäre normativer Ordnungen in den Blick nimmt, die das Handeln der Individuen und Institutionen lenkt, sondern eher der Perspektive Gabriel Tardes zu folgen, der das Soziale als emergente Eigenschaft heterogener Beziehungen ansah. (Tarde 2000) Gerade für die Analyse der Wirkungsweisen biomedizinischer Plattformen ist eine solche Perspektive auf dynamische Komplexitäten und emergente Prozesse gefordert, um neben Veränderungen des »Wertehimmels« materielle, rechtliche und institutionelle Arrangements ebenso zu berücksichtigen wie die Veränderung sozialer Interaktionen und kultureller Orientierungen. Damit muss auch über zwei *middle range concepts* (Merton 1968) hinaus gegangen werden, mit denen in den vergangenen Jahren Effekte der Biowissenschaften auf das »Soziale« und neue biopolitische Konstellationen analysiert wurden: das von Paul Rabinow vorgeschlagene Konzept der »biosociality« (Rabinow 1992) und das von Adriana Petryna geprägte Konzept der »biological citizenship« (Petryna 2002). Mit beiden Begriffen werden gewöhnlich neue Konstellationen zwischen Personen oder Kollektiven beschrieben, die maßgeblich durch biomedizinisches Wissen geprägt sind. Beide Konzepte haben gemeinsam, dass sie immaterielle und unkörperliche Phänomene Privilegieren: Wissen, Normen, Rechte, Moral und Solidarität, die in ihren Auswirkungen auf Identitäten und Subjektivitäten analysiert werden.

Biosozialität verweist auf biomedizinische Klassifikationspraktiken und deren »looping« Effekte: diejenigen, die klassifiziert wurden, machen diese Klassifikationen interaktiv zur Bedingung künftiger Handlungen und zur Grundlage von Selbstbildern. Ian Hacking bezeichnet solche Effekte wissenschaftlichen Wissens als *dynamischen Nominalismus* (Hacking 2002: 100); hierbei handelt es sich um einen *inter-aktiven Prozess*, weil die betreffenden Subjekte diese Klassifikationen schließlich im engeren Sinne *verkörpern* können – es entstehen somatische Individualitäten. (Hacking 2006) Hackings bekanntestes Beispiel ist die Erfindung der psychiatrischen Diagnose der »multiplen Persönlichkeitsstörung« um 1875, die zuerst in Frankreich und dann in den USA einen regelrechten Boom erlebte und in dessen Folge sich

zahlreiche Menschen als »Multiple« zu verstehen und ihr Leben entsprechend zu führen lernten. Ganz ähnlich versucht das Konzept der *Biosozialität* zu beschreiben, wie durch neue »genetische« Krankheitskonzepte Erkrankungen neu klassifiziert und erfahren werden. Auf dieser Grundlage – so Rabinows These – könnten sich Identitäten herausbilden, die als Kristallisationskern etwa die Aussage »Ich bin Träger der Mutation X ...« aufweisen und dazu anregen würden, dass sich Gruppen von Betroffenen zusammenschließen und gegebenenfalls politisch aktiv werden könnten, um ihre Interessen zu verfolgen.

In einem kürzlich veröffentlichten Aufsatz schätzt Rabinow sein in den frühen 1990er Jahren vorgeschlagenes Konzept der »biosociality« als »angemessen unterentwickelt« ein, um einen gerade im Entstehen begriffenes Phänomen analytisch erschließen zu können: das durch biotechnologische Verfahren und genetisches Wissen vorangetriebene Problematisch-Werden hergebrachter Verständnisse des »Lebens«. (Rabinow 2008: 188) Der Begriff habe dazu dienen sollen, einige mit der Entzifferung des genetischen Codes verbundene Veränderungen zu problematisieren (etwa das entstehende neue Konzept des Lebens in Wissenschaft und populärer Kultur), neue Formen wissenschaftlicher Expertise (insbesondere die zunehmende Bedeutung genetischen Wissens in den Lebenswissenschaften), neue Ökonomien wissenschaftlicher Erkenntnisproduktion und neue Rationalitäten bei der Bekämpfung von Krankheiten.

Der Begriff der Biosozialität wurde in den folgenden Jahren von zahlreichen Sozial- und Kulturwissenschaftlern aufgegriffen, er entwickelte jedoch ein beachtliches Eigenleben, indem er in einem oft verengten, theoretisch reduzierten Sinne Verwendung fand. So bilanzieren etwa Sarah Gibbon und Carlos Novas in einem kürzlich veröffentlichten Artikel zutreffend, dass der Begriff in der überwiegenden Zahl sozialwissenschaftlicher Veröffentlichungen dazu gedient habe, die These zu vertreten, dass genetisches oder medizinisches Wissen zunehmend Identitäten und Formen der Identifizierung präge. (Gibbon/Novas 2008: 6) Im Gegensatz zu Rabinows umfassender, durch die Studien Michel Foucaults inspirierten Idee, den Zusammenhang zwischen einem neuen Wissenstyp und neuen Formen des Sozialen in der Spätmoderne zu thematisieren, (vgl. Rabinow 2008) arbeiten die meisten dieser sozialwissenschaftlichen Studien mit einer theoretisch recht simplen Dreiecks-Konstellation: neues biomedizinisches Wissen erzeugt neue Identitäten und diese wiederum neue Formen der Solida-

rität. Obwohl die Bedeutung biomedizinischen Wissens für neue *Gesellungsformen* – wie etwa Patientenorganisationen (Beck 2010; Calton/Rabeharisoa 2004) – nicht unterschätzt werden sollte, muss kritisch gefragt werden, welche theoretischen Vorannahmen hier am Werk sind. Es scheint vor allem die in den US-amerikanischen Sozialwissenschaften dominante Thematisierung von »Identitätsfragen« zu sein, über die Grundfragen von gesellschaftlicher Teilhabe und politischen Rechten diskutiert werden.

ZUR PROVINZIALISIERUNG WESTLICHER SOZIALTHEORIEN

Im folgenden wird die These vertreten, dass die hinter solchen Untersuchungen stehende Problemsicht durch sozialtheoretische Erbschaften und »westliche Kosmologien« geprägt ist, deren »Provinzialisierung« (Chakrabarty 2000) im Sinne einer historischen Lokalisierung und Ent-Universalisierung überfällig ist. Die Annahme, dass Gesellschaft aus »Atomen« – Individuen – zusammengesetzt sei, die sich aufgrund ähnlicher, erworbener und gewählter, Eigenschaften – Identitäten – zusammenschließen, und dass diese »sozialen Moleküle« wiederum gesellschaftliche Zusammenhänge bilden, ist alles andere als unproblematisch. Ausgehend von diesen Annahmen erscheint es in der Tradition westlicher Sozialtheorie jedoch nahe liegend, das Individuum, seine Bedürfnisse und sein Leiden als Ausgangspunkt jeder sozialwissenschaftlichen Analyse zu wählen. Das besondere Verdienst der kulturvergleichend arbeitenden Anthropologie ist es, diesen westlich-kosmologischen *common sense* grundsätzlich zu hinterfragen.

Eine wichtige Kritik daran formulierte etwa der US-amerikanische Kulturanthropologe Marshall Sahlins. Er argumentiert, dass die »eingeborene Anthropologie westlicher Gesellschaften« vor allem dadurch charakterisiert sei, dass »individuelle Bedürfnisse und Gier als Basis menschlicher Sozialität« angesehen würden: Von Vico über Machiavelli, die Aufklärungs-Philosophen, die englischen Utilitaristen bis hin zu den Ökonomen der Gegenwart habe stets die Ansicht im Zentrum gestanden, dass das »individuelle Eigeninteresse« den fundamentalen Verknüpfungsmechanismus« der Gesellschaft darstelle. (Sahlins 1996: 398) Ähnlich argumentiert der französische Anthropologe Louis Dumont – für ihn ist die Wertschätzung des Individuums eine für westli-

che Modernen charakteristische Ausnahmeerscheinung, die auf einer einzigartigen, mit der Moderne einsetzenden »individualistischen Revolution« beruhe, die in anderen komplexen Gesellschaften so nicht feststellbar sei. Als Ergebnis dieser Revolution würde in westlichen Modernen das Individuum, seine Bedürfnisse und Eigenschaften als wichtigster Referenzpunkt aller Sozialphilosophie gewählt:

»each man as an individuum of the species is a substance existing by itself (by the will of God to begin with), and there is a tendency to reduce, to obscure or to suppress the social aspect of his nature; society becomes an *as-sociation*, a ›partnership« autonomen Individuen. (Dumont 1970: 32; Hervorh. SB)

Mit dieser Revolution entstehe nicht nur ein »individualistisches Universum« sondern auch eine Konzeption von Staatlichkeit als einer hochgradig spezifischen Form der Sozialität in westlichen Industriestaaten. Für Dumont wie für Sahlins ist offensichtlich, dass diese »exzentrischen« Kosmologien, vor allem aber der unhintergehbare Individualismus der daraus abgeleiteten Sozialtheorien, nicht als Basis taugen, um nicht-westliche Gesellschaftsordnungen zu analysieren.

Ganz ähnlich wie Dumont und Sahlins argumentiert auch die britische Sozialanthropologin Marilyn Strathern in ihrem Buch »Gender of the Gift«: In westlichen Sozialtheorien und Alltagsverständnissen würden Individuen als »präsoziale (biologische) Wesen« konzeptualisiert, die das Rohmaterial aller gesellschaftlichen Sozialität darstellten: Gesellschaft erscheine hierdurch als eine »unifying force that gathers persons who present themselves as otherwise irreducibly unique. Persons receive the imprint of society ... as individuals, they are imagined as conceptually distinct from the relations that bring them together.« (Strathern 1988: 12f.) Im Gegensatz dazu sähen etwa ihre Melanesischen Respondenten die Fähigkeit, Verbindungen einzugehen und zu erhalten als grundlegend an: Personen erscheinen hier als *Ergebnis* und nicht – wie in der westlichen Sozialphilosophie – als *Voraussetzung* von sozialen Beziehungen.

Vor dem Hintergrund dieser kultur- und sozialanthropologischen »Provinzialisierungen« des westlichen Konzeptes einer auf dem assoziativen, interensensbasierten Zusammenschluss von Individuen gegründeten Sozialität verliert die in vielen Studien unter dem Begriff der Biosozialität angesprochene Problemstellung zwar nicht ihre Relevanz, doch ist die sozial-kulturelle Reichweite des Problems eingeschränkt. Denn es wäre erst zu begründen, dass neues – als universal

verstandenes – biomedizinisches Wissen auch in nicht-westlichen Kontexten *biosoziale As-Soziationen* stiftet, wie sie vor allem am Beispiel US-amerikanischer Patientenorganisationen beschrieben wurden: In diesen Studien wird ungefragt vorausgesetzt, dass biomedizinisches Wissen als Klebstoff wirkt, der Individuen in Not zusammen führt, die nur durch gemeinsame Interessenvertretung und »auto-lobbying« ihr Leid zu lindern vermögen. Sie geraten damit in Gefahr, den *ontologischen* Individualismus westlicher Sozialtheorien zu universalisieren.

Diese Gefahr besteht erst recht bei einem weiteren, in den letzten Jahren modisch gewordenen Konzept mittlerer Reichweite, mit dem soziale Effekte biomedizinischen Wissens analysiert werden: *biological citizenship*. Ähnlich wie beim Begriff der Biosozialität ist hier das Individuum der Startpunkt der Analyse, statt seiner *Bedürfnisse* stehen jedoch seine *Rechte* im Zentrum. Der untersuchte Zusammenhang nimmt seinen Ausgang von der Person und ihren Rechten, die durch biomedizinische Diskurse modifiziert und neu bestimmt werden, wodurch neue Beziehungen zu Kollektivitäten und neue Relationen zum Staat geschaffen werden. Die in diesen Studien verfolgte Kernfrage lautet, wie historisch wechselnde Konzeptionen des Biologischen das Verständnis von »vitalen Rechten« verändern, die der Einzelne gegenüber einem Staatswesen geltend machen kann. (Petryna 2002) Nikolas Rose und Carlos Novas prägten hierfür den Begriff der »citizenship projects« um die historisch veränderten Arten zu untersuchen, mit denen unter verschiedenen Regierungsformen »Individuen als potentielle Bürger« verstanden und Mittel entwickelt wurden, um auf sie einzuwirken. Das Zeitalter der *biological citizenship* sei dabei von vorhergehenden Projekt dadurch unterschieden, dass hier »beliefs about the biological existence of human beings, as individuals, as families and lineages, as communities, as population and races, and as a species« im Zentrum der angewandten Machttechnologien stünden. (Rose/Novas 2005: 440)

Analog zum Konzept der Biosozialität problematisiert das Konzept der *biological citizenship*, auf welche Weise biomedizinisches Wissen Verständnisse von Identität und Zugehörigkeit modifiziert. Es wird gefragt, wie Individuen ihr Selbstverhältnis im Sinne einer *somatischen Individualität* modifizieren, und es wird untersucht, wie Gruppen durch biomedizinisches Wissen entstehen und zusammen gehalten werden. Ebenso wie der Begriff der Biosozialität betont der Begriff

der *biological citizenship* die individualisierenden ebenso wie die kollektivierenden Effekte biologischen Wissens, die von verschiedenen *citizenship projects* in Dienst genommen werden. Rose und Novas sind sich natürlich sehr bewusst, dass der Begriff *citizenship* eng an die Entstehungsbedingungen der europäischen Nationalstaaten im 18. und 19. Jahrhundert gebunden ist. Der Vorzug dieses Konzeptes liegt besonders darin, dass vor diesem historischen Horizont gegenwärtige Entwicklungen schärfer herausgearbeitet werden können – wie etwa die Schwächung des Nationalstaates, transnationale oder globale Entwicklungen, vor allem die beschleunigte Verbreitung (bio-)wissenschaftlichen Wissens über die Grenzen normativer und moralischer Ordnungen hinaus.

Tatsächlich ist das Konzept der *biological citizenship* gut geeignet, zwischen unterschiedlichen Modi und Techniken des Regierens zu differenzieren. Allerdings setzt es dabei eine recht exzentrische Konstellation des Sozialen voraus: jene Beziehungen, die Bürger westlich-industrialisierter Gesellschaften zu *ihren* Staaten unterhalten. Gerade für ethnologische Studien, die die Ausbreitung und Anwendung biomedizinischen Wissens an Orten fern der industrialisierten Zentren untersuchen, ist diese Konstellation nur teilweise einschlägig. Hier sind abstraktere Konzepte angebracht, die nicht die wohlgeordneten Konstellationen moderner Staatlichkeit voraussetzen. Wird zudem *citizenship* als relationales Konzept verstanden, das die ›vertikalen‹ Beziehungen zwischen Bürgern und ihrem Nationalstaat (und den Rechten, die sie ihm gegenüber geltend machen können) thematisiert, dann bleibt nicht nur unklar, wer Adressat dieser Ansprüche sein kann, wenn grenzüberschreitende, transnationale Initiativen »Lebensrechte« einklagen. (Fox 2005) Die im folgenden geschilderten Initiativen um die Spendenaufrufe in Zypern lassen sich jedenfalls mit dem in den Politikwissenschaften vorgeschlagenen »Bumerang-Effekt« nur unzureichend erklären, bei dem zivilgesellschaftliche Kampagnen grenzüberschreitende humanitäre Aktionen dazu nutzen, um durch internationalen Druck Spielräume gegenüber ihren eigenen Regierungen zu schaffen. (Keck/Sikkink 1998) In dieser Perspektive bleiben die neu entstehenden *transnationalen* Beziehungen gerade unthematisiert. Hierauf werde ich unten nochmals eingehen.

Ich möchte im folgenden Fälle *medizinischer Mobilität* als eine Art Freiland-Experimentalsystem oder Versuchsanordnung nutzen, mit dem neuartigen Formen sozialer Verbindungen und die Gründung neuer As-

Soziationen in und jenseits von Nationalstaaten beobachtet werden können. Ob es die Mobilisierung von Geweben und Organen im Dienst sub-politischer Aktionen, die Mobilisierung ›lokaler‹ Erfahrungen von Leid in einen transnationalen Raum hinein, oder die Entstehung neuer Formen imaginärer biologischer Verbindlichkeiten und spiritueller Verbindungen ist – in allen diesen Fällen werden Wissen, Institutionen, Praktiken und Körper re-konfiguriert, wobei stets auch auf ›lokales‹ Wissen und kulturelle Erfahrungen zurückgegriffen wird, die mit Ansprüchen eines universellen Humanismus verbunden werden.

SPENDENAUFRUFE UND DIE KULTUR DER GABE IN ZYPERN

1998 nahm die zypriotische Knochenmarkspender-Datenbank ihren Betrieb unter dem Namen Karaiskakio-Stiftung auf, womit der Stifter, Andreas Karaiskakios, ein wohlhabender, griechisch-zypriotischer Geschäftsmann, geehrt wurde. Er hatte das Startkapital für diese Stiftung zur Verfügung gestellt, nachdem sein Sohn in den späten 1990er Jahren an Leukämie gestorben war, weil kein geeigneter Knochenmarkspender gefunden werden konnte. Die Stiftung war ebenso wie die Spender-Datenbank von Beginn an als bi-kommunale Institution² angelegt, als Einrichtung, die den griechisch- wie türkisch-sprachigen Zyprioten auf der geteilten Mittelmeer-Insel dienen sollte. Allerdings führte eine Verschlechterung der politischen Situation schon 1999 dazu, dass alle bi-kommunalen Aktivitäten eingefroren und auch im Feld der Gesundheitsversorgung jegliche grenzüberschreitende Zusammenarbeit eingestellt werden musste. In den folgenden Jahren hatten daher nur Zyprioten Zugang zum Registrierungsprozess, die auf dem Territorium der Republik Zypern lebten, zu dem die türkisch-sprachigen Zyprioten keinen Zutritt hatten.

2 Der Ausdruck »bi-kommunal« bezeichnet im zypriotischen politischen Diskurs alle Kooperationen und Institutionen, in die griechische und türkische Zyprioten gemeinsam eingebunden sind. Seine Verwendung ist als politischer Kompromiss zu sehen – er erlaubt es der griechisch-zypriotischen Seite sowie internationalen Organisationen wie der UN, über die Beziehungen zwischen der völkerrechtlich nicht als Staat anerkannten »Türkischen Republik Nordzypern« und der Republik Zypern (deren Gebiet sich de facto momentan nur auf den südlichen, nicht von der Türkei besetzten Inselteil erstreckt) politisch korrekt zu sprechen.

Trotz dieser politischen Einschränkungen konnte die Stiftung bereits in den ersten beiden Jahren 15.000 potentielle Spender registrieren. Angesichts der Tatsache, dass die Republik Zypern nur 600.000 Einwohner hat, kann diese Zahl als außergewöhnlicher Erfolg gewertet werden. Trotzdem wurden diese Zahlen im März 2000 vollständig in den Schatten gestellt, als sich in einem Zeitraum von nur drei Wochen 57.000 Freiwillige als Knochenmarkspender registrieren ließen. Vorausgegangen war ein Aufruf der Karaïskakio-Stiftung, dass Spender für zwei an Leukämie leidende, zypriotische Jungen gesucht würden – den türkisch-sprachigen Kemal Saraçoğlu und den griechisch-sprachigen Andreas Vassiliou. Sowohl die nationale als auch die internationale Presse berichtete intensiv über diese Suche, nicht zuletzt wegen des außergewöhnlichen politischen Symbolismus⁷: Entgegen der Trennung beider ethnischer Gruppen auf der Insel durch eine undurchdringliche, militariserte und von der UN bewachte Grenze werde durch diese Spendenaktion ein verbindendes, humanitäres Band hergestellt. Obwohl die Mehrheit der Freiwilligen aus dem griechisch-sprachigen Süden der Insel stammte, gab es eine signifikante Zahl von türkisch-sprachigen Zyprioten, die eine von der UN zur Verfügung gestellte, provisorische Registrierungsstelle nutzen, um sich eintragen zu lassen. Dieser Ort, in einem ehemaligen, nun von der UN genutzten Hotel im Niemandsland zwischen den Grenzposten liegend, steigerte die Symbolik des Registrierungsaktes nochmals: Ein lebensfeindlicher, zwischen Minen und Stacheldraht gelegener Ort diene einer Demonstration für den Wert des Lebens und der Versöhnung zwischen griechischen und türkischen Zyprioten.

Trotz dieses großen Aufwandes konnte das Ziel des Spendenaufrufes jedoch nur teilweise erreicht werden. Während für Andreas Vassiliou ein in einer amerikanischen Spenderdatenbank registrierter Spender vermittelt werden konnte und er ein erfolgreiches Transplantat in den USA erhielt, konnte für Kemal Saraçoğlu kein ausreichend kompatibler Spender gefunden werden. Er erhielt zwar ein Transplantat, doch war seine Krankheit bereits zu weit fortgeschritten und sein Körper stieß die transplantierten Knochmarkzellen ab. Er starb kurz nach dem Eingriff in einem Krankenhaus. Für seinen Vater, Sua Saraçoğlu, trägt der türkische Staat an seinem Tod eine große Mitschuld: Die türkisch-zypriotischen Behörden wie auch die Regierung in Ankara hätten mit allen Mitteln verhindern wollen, dass rechtzeitig ein griechisch-zypriotischer Spender gefunden werden konnte. Aus seiner

Sicht behinderten sie die rechtzeitige Immunotypisierung durch die Karaiskakio-Stiftung mit dem Argument, dass »türkisches Blut niemals an feindliche Mächte gegeben werden dürfe«. Tatsächlich besitzt Saraçoğlu eine Kopie eines Gutachtens, gefertigt von einem Mitglied der türkischen Akademie der Wissenschaften, das fordert, alle genetischen Informationen über türkisches Blut wie Staatsgeheimnisse zu behandeln. Dieses Gutachten ist auf einer CD dokumentiert, die von der Kemal-Saraçoğlu-Stiftung mit der Unterstützung von USAID und UNOPS vertrieben wird.

Tatsächlich ist anzunehmen, dass für die mangelnde Unterstützung der türkischen Gesundheitsbehörden auch die notorisch schlechte personelle, technische und finanzielle Ausstattung der türkisch-zypriotischen Gesundheitsbehörden in Kombination mit Ignoranz und gekränktem Stolz, auf die Hilfe des »Gegners« angewiesen zu sein, für die von Saraçoğlu erfahrene mangelnde Unterstützung ursächlich war. Ein weiterer handfester Grund fehlender Kooperation zwischen türkisch- und griechisch-zypriotischen Behörden war zudem, dass für eine solche Zusammenarbeit keinerlei institutionelle Rahmenbedingungen bestanden, noch nicht einmal direkte Telefonate zwischen den Experten waren möglich, wenn nicht die wenigen Telefonleitungen der UN genutzt werden konnten. Zudem war auch auf griechisch-zypriotischer Seite vollkommen unklar, wer die Kosten der Behandlung übernehmen und wie Patient oder Spender über die hermetisch-abgeriegelte Grenze transportiert werden sollten.

Im Folgenden soll geklärt werden, wie sich der bemerkenswerte Erfolg dieses Spendenaufrufes im Jahre 2000 und eines noch spektakuläreren drei Jahre später erklären lässt. Welche Motive hatten die Beteiligten dieser und der folgenden Aktion? Wie gelang die massenhafte Mobilisierung altruistischer Gefühle und ihre schrittweise Politisierung? Lässt sich hieraus auf das Entstehen einer neuen »Politik des Lebens von unten« schließen, die auch im transnationalen Raum ihre Wirkungen zu entfalten beginnt, weil sie nationalstaatliche Grenzen zu überschreiten vermag?

KNOCHENMARKSPENDE ALS VOLKSABSTIMMUNG

Sua Saraçoğlu, der ein selbstbewusster und international tätiger Geschäftsmann ist, erlebte den Tod seines einzigen Sohnes nicht nur als familiäre Katastrophe. Die Behinderungen, die er bei der Suche nach einem lebensrettenden Spender durch die türkischen Behörden erfahren hatte, zerstörten auch sein Vertrauen in seinen Staat, wie er sagt. Aus seiner Sicht wurden sein Sohn und seine Familie Opfer eines repressiven politischen Regimes, das nationalen Interessen und ethnischen Vorurteilen Priorität über den Schutz seiner Bürger vor Krankheit und Tod gab. Indem der Staat diese Schutzpflicht gegenüber seinem Sohn verletzte, verspielte er in seinen Augen jegliche Legitimität seiner Herrschaftsansprüche. Als Bürger fühlte sich Sua verraten; aber als gebildeter Mensch mit Unternehmergeist sah er sich zum Handeln gezwungen: Um ähnliches Unrecht in Zukunft zu verhindern, gründete er 2001 die *Kemal Saraçoğlu Stiftung*, für die er die Unterstützung durch USAID, das UN Development Program und UNOPS gewinnen konnte, einer UN-Agentur, die bi-kommunale Initiativen und NGOs in beiden Teilen Zypern finanziell und organisatorisch unterstützt.

Auf griechisch-zypriotischer Seite verfolgte Marinos Ioannides als Vorsitzender einer Bürgerinitiative ganz ähnliche Ziele, ohne Sua zu kennen. Ioannides war zum Studium nach Deutschland gegangen und hatte dort zehn Jahre als Ingenieur gearbeitet. Mit seiner amerikanischen Frau und seinen beiden Töchtern entschloss er sich aber Mitte der 1990er Jahre, nach Zypern zurückzukehren, um Computerwissenschaften an der Technischen Universität Zypern zu unterrichten. Nach seiner Rückkehr sah er den bei allen griechisch- wie türkisch-zypriotischen Parteien militanten Nationalismus und den dominanten »ethnischen Autismus« (Papadakis 2006) zunehmend kritisch und trat schließlich einer lose organisierten Gruppe von Aktivisten bei, die mit Unterstützung der UN bi-kommunale Projekte mit ähnlichen Gruppen im Norden der Insel durchführten. Auf beiden Seiten des zypriotischen »Eisernen Vorhanges« wurde diese wenigen Hundert Personen, die sich für Verständigung und Versöhnung türkischer und griechischer Zyprioten einsetzten, von der Geheimpolizei und dem Staatsschutz eng überwacht. Immer im Verdacht, die »eigene Seite« zu verraten und mit »dem Feind« zu fraternisieren, waren diese Gruppen sehr erfolgreich, Unterstützung durch internationale Geldgeber zu sichern: Die Rockefeller-Stiftung, USAID und Organisationen der UNO sowie die Euro-

päische Union hatten ein großes Interesse, bi-kommunale Bürgergruppen und Graswurzel-Aktivisten zu unterstützen, die die angespannte politische Situation auf der Insel zu überwinden und den stillstehenden politischen Annäherungsprozess wiederzubeleben suchten.

Obwohl diese Gruppen nie die politische Stimmung in beiden Teilen der Insel wesentlich zu Gunsten einer »Lösung« des seit 30 Jahren eingefrorenen Konfliktes beeinflussen konnten, bestritten sie doch auf symbolischer Ebene sehr erfolgreich die Alternativlosigkeit des harten nationalistischen Kurses der herrschenden Parteien in beiden Landesteilen: Die Aussage jedenfalls, dass man die »Anderen« als niederträchtige Feinde anzusehen habe, mit denen keine Ebene der Verständigung gefunden werden könne, wurde durch diese Gruppen in zahlreichen persönlichen Treffen, in gemeinsam durchgeführten Chorproben, Picknicks, Theateraufführungen oder Umweltschutzaktionen (Baga 2001; Schulze 2001) pressewirksam dementiert – obwohl diese Treffen nur unter dem Schutz der UN in der Pufferzone stattfinden konnten. Die jeweiligen Autoritäten sahen durch diese wohlmeinenden, aber letztlich ohnmächtigen Aktionen ihre Souveränität über die eigene »Volksgruppe« herausgefordert.

Es verwundert daher nicht, dass den politischen Machtzirkeln auf beiden Seiten der zypriotischen Demarkationslinie der Aufruf zur Spende von Knochenmark für Kemal Saraçoğlu und Andreas Vassiliou alles andere als willkommen war. Aus ihrer Sicht war jede Demonstration der Solidarität und gegenseitigen Hilfe durch türkische und griechische Zyprioten ein Angriff auf ihre Politik, die auf strikte Separierung beider »ethnischer Gruppen« gerichtet war. Vor diesem Hintergrund sahen Marinos Ioannides und seine Gruppe drei Jahre später eine Chance, ein weiteres subversives Signal an die Politik zu senden. Im März 2003 hatten unter der Vermittlung von Kofi Annan in Den Haag Verhandlungen über eine Lösung des Zypernkonfliktes begonnen, denen jedoch wegen der Unwilligkeit der Delegationen, reale Veränderungen einzuleiten, keine Chance gegeben wurde – ihr Scheitern war schon absehbar. In dieser frustrierenden Situation hörte Ioannides, dass auf türkisch-zypriotischer Seite der Grenze dringend nach einem Knochenmarkspender für ein an Leukämie leidendes Mädchen, Jale Sakaoğlu, gesucht wurde.

Über seine Verbindungen zu bi-kommunalen Gruppen im Norden kontaktierte er Sua Saraçoğlu und verabredete mit ihm, die Suche zu einer gemeinsamen Sache zu machen. Innerhalb weniger Tage organi-

sierten er und seine Mitstreiter eine Pressekampagne, überzeugten die UN, in dem in der Pufferzone gelegenen und als UN-Hauptquartier dienenden Ledra-Hotel eine Registrierungsstelle einzurichten, zu der griechische wie türkische Zyprioten gleichen Zugang hatten und sicherten die Unterstützung medizinischen Personals und der Karaiskakio-Stiftung. Dieser Spendenaufruf war ein voller Erfolg: in dem kurzen Zeitraum von 11 Tagen ließen sich nicht nur 13.500 Freiwillige registrieren, sondern auch die nationale wie internationale Presse berichtete ausführlich. Vor dem Hintergrund dieser internationalen Aufmerksamkeit wagten die türkisch-zypriotischen Behörden nicht, ihren Bürgern den Zugang zur UN-Pufferzone zu verbieten, obwohl es durchaus die Befürchtung gab, sie könnten die Gelegenheit nutzen und um Aufnahme im wirtschaftlich prosperierenden Süden der Insel bitten. Vor allem in Griechenland und der Türkei stieß die Spendenaktion auf große Sympathie nicht nur in der Bevölkerung, sondern auch bei den Regierungen, da sie – im Gegensatz zu den Parteien in Zypern – die Verhandlungen in Den Haag zu einem Erfolg führen wollten.

Auch für die UN in Zypern stellte die bi-kommunale Suche nach einem Spender für Jale einen positiven *public relations event* dar; das hauseigene Magazin »Blue Beret« berichtete im gleichen Heft ausführlich über die Verhandlungen in Den Haag und die Spendenaktion. In einem Interview mit den Presseoffizieren schilderte Marinos Ioannides, dass es darum gegangen sei, die »Nachricht« an die Verhandlungsdelegationen zu schicken, dass die Bürger – im Gegensatz zu den herrschenden Parteien – durchaus den starken Willen hätten, sich anzunähern und eine friedliche Lösung des Konfliktes zu finden. Er hoffe – so Ioannides –, dass die Nachricht gehört worden sei und die Verhandlungen dadurch einen kleinen Stoß in die richtige Richtung erhalten hätten. (N.N. 2003: 13) Sua Saraçoğlu verfolgte hingegen eine persönlichere Agenda – er wollte diesmal beweisen, dass es trotz des Widerstandes seiner Regierung möglich sei, gemeinschaftlich mit den griechischen Zyprioten ein türkisch-zypriotisches Kind zu retten. Seine Idee war es auch, zu einem Pressetermin in der UN-Pufferzone Onur und Andrea einzuladen: denn Onur hatte sich anlässlich der Spender-suche für seinen Sohn im Jahre 2000 registrieren lassen und war ein Jahr später in der Datenbank der Karaiskakio-Stiftung als idealer Spender für Andrea gefunden worden.

Obwohl die Verhandlungen in Den Haag schließlich scheiterten, hatte die große Resonanz, die die Registrierungsaktion national wie

international gefunden hatte, einen politischen Erdrutsch zur Folge: Die türkischen Behörden hatten anfangs ihren Bürgern nur widerstrebend den Zugang zur Pufferzone gestattet, weil sie fürchteten, dass eine größere Zahl aus ökonomischen oder politischen Gründen in den Süden fliehen könnte. Doch zur Überraschung vieler in Administration und Militär nutzten zwar zahlreiche Menschen die Gelegenheit, sich im Süden Nikosias umzusehen, sie kamen jedoch alle nach einem ausgiebigen Shopping-Spaziergang in den Norden zurück. Zwei Wochen nach der Spendenaktion, als die Verhandlungen in Den Haag offiziell gescheitert waren, lief eine Welle des politischen Protestes durch den türkischen Teil der Insel: unzufrieden mit der sich verschlechternden wirtschaftlichen Situation, der politischen Repression und der Dominanz des türkischen Militärs in allen Lebensbereichen forderten immer mehr Menschen grundlegende Reformen und vor allem eine Öffnung der Grenze. Die Proteste weiteten sich aus, in fast allen Dörfern brannten nachts Mahnfeuer, die auch im Süden der Insel sichtbar waren, und die Opposition begann sich zu organisieren. Um den politischen Druck zu kanalisieren, öffneten die türkischen Behörden schließlich am 23. April 2003 die Grenze und gewährten ihren Bürgern Reisefreiheit in den Süden. In einem Gespräch mit Marinos Ioannides schilderte später im Jahr 2003 ein türkisch-zypriotischer Minister aus seiner Sicht die Ereignisse, die zur Grenzöffnung führten: »Eure Aktion hat uns viel Kopfzerbrechen verursacht; sie hat die Grenze durchlöchert, die politischen Proteste in den folgenden Wochen haben sie weggeschwemmt.« (I-MI, 18.2.2004)

Eine genauere Analyse der Ereignisse macht klar, dass der politische Protest seine Energie vor allem aus einer symbolischen Delegitimierung der Souveränitätsansprüche bezog, die die türkisch- wie die griechisch-zypriotische Regierung über jeweils ›ihre‹ Bürger geltend machte: Die Aktionen um den Spendenaufruf verdeutlichten, dass beide Regime durch ihre Politik der Abschottung der Rettung des Lebens eines unschuldigen Kindes im Weg standen. Besonders im Fall der türkisch-zypriotischen Behörden wurde damit die offizielle Ideologie subversiv gegen den Staat selbst gewendet, der sich als »guter Vater« seiner Bürger darstellt, dem Gehorsam und Vertrauen entgegenzubringen ist. Dieses Staatsverständnis kommt etwa in dem berühmten Zitat Kemal Atatürks zum Ausdruck: »Türke, rühme dich, arbeite und vertraue!« (Türk, öğün, çalış, güven!) Ein Staat – so die implizite Aussage des Protestes –, der seine pastorale Macht nicht

verantwortungsvoll wahrnimmt, verliert das Recht, die Loyalität seiner Bürger einzufordern. Aber auch im Süden der Insel wurde die nationalistische Ideologie der herrschenden Parteien kreativ unterlaufen. Niemand wollte es riskieren, den Versuch zu verhindern, ein unschuldiges türkisch-zypriotisches Kind zu retten: der Wert dieses Lebens stand gegen die Staatsdoktrin der Nicht-Kooperation mit der »anderen Seite«. Diese Herausforderung staatlicher Legitimität machte die bi-kommunale, von »einfachen Bürgern« betriebene Spendersuche zu einer durchaus gefährlichen Aktion.

(SUB-)POLITISCHE UMVERTEILUNGEN DER BIOMACHT

»Gefährlich« erscheinen diese Aktionen vor allem deshalb, weil sie das von beiden Staatsapparaten beanspruchte Monopol auf die Ausübung von Biomacht herausfordern, einen der Kernbestände ihrer Souveränitätsansprüche gegenüber ihren Bevölkerungen. Michel Foucault hatte den Begriff der Biomacht vorgeschlagen, um damit die Macht des absolutistischen Souveräns über Leben und Tod zu charakterisieren. Im Übergang zur Moderne sah Foucault diese Machtform als transformiert an: in eine *Anatomo-Politik*, die sich auf die Disziplinierung der Körper, und eine *Biopolitik*, die sich auf die Kontrolle einer Population in Bezug auf ihre vitalen Lebensumstände wie Gesundheit, Krankheit, Geburt und Sterblichkeit bezog. (Foucault 1976) Dieses von Foucault nie präzise ausgearbeitete Konzept entwickelten kürzlich Paul Rabinow und Nikolas Rose weiter für die Analyse aktueller Veränderungen in jenen »Wahrheitsdiskursen«, in denen Konzepte des »Lebens« neu problematisiert würden und neue biopolitische Regimes entstünden. Für Rabinow und Rose umschreibt das Konzept der Biomacht dabei eine »plane of actuality« – einen *Möglichkeitsraum* – in dem mindestens drei Elemente wirksam seien: Einer oder mehrere Wahrheitsdiskurse, in denen der vitale Charakter menschlicher Lebewesen durch autorisierte Experten bestimmt werde; die Verfügbarkeit bürokratischer Strategien, mit denen in die kollektive Existenz von Populationen interveniert werden könne; und schließlich Modi der Subjektivierung, durch die Menschen dazu angehalten würden, orientiert an diesen »Wahrheitsdiskursen« an sich selbst im Na-

men ihrer Gesundheit, der ihrer Familie oder ihrer Population zu arbeiten. (Rabinow/Rose 2006: 197)

In diesem *Möglichkeitsraum* treffen nach Rabinow und Rose durchaus widersprüchliche Wahrheitsdiskurse aufeinander, werden biopolitische Interventionen mit durchaus unterschiedlichen Ergebnissen durchgeführt und es entstehen verschiedenartige Konstellationen von Selbstpraktiken. Wichtig ist dabei ihr Hinweis, dass diese Formen der Biopolitik, wie sie für liberale, demokratische Staaten charakteristisch seien, klar von absolutistischen oder diktatorischen Formen der Herrschaft über Leben und Tod abgegrenzt werden müssten, die sie »Thanatopolitik« nennen. Damit kritisieren sie Versuche, totalisierende, homogene Machtkonzepte zum Modell der Biomacht zu erklären, wie sie etwa von Michael Hardt und Antonio Negri (Hardt/Negri 2000) oder Giorgio Agamben (Agamben 1998) vorgetragen wurden. Diese Differenzierung ist im hier diskutierten Zusammenhang wichtig, weil damit auf Widersprüche und Dialektiken hingewiesen wird, deren Ursachen letztlich in der Wahrheitsabhängigkeit der Machtregimes liegen: Wird dieser Hinweis Michel Foucaults kombiniert mit der Einsicht Niklas Luhmanns, dass mit wissenschaftlichen Wahrheiten zugleich auch der (wissenschaftliche) Zweifel an diesen Wahrheiten in die Welt kommt (Luhmann 1995), dann wird offenbar, dass moderne Gesellschaften sich totalitäre (Bio-)Machtregimes nur unter der Strafe ihrer eigenen Dementierung – im Sinne eines Widerrufs grundlegender Funktionsprinzipien aufgeklärter Gesellschaften wie auch einer bewussten (Selbst-)Verdummung gesellschaftlicher Diskurse – leisten können.

Mit einer ähnlichen Intention hat kürzlich Didier Fassin das Konzept der Biomacht aufgegriffen; auch er grenzt sich kritisch gegen Versuche ab, Biomacht als totalisierenden »Durchgriff« auf das Leben zu konzipieren. Für Fassin sind moderne Gesellschaften eher dadurch charakterisiert, wie und welche Legitimitäten sie »Leben« zuweisen, als durch die Macht, die sie über dieses Leben direkt auszuüben versuchen. Weisen Rabinow und Rose auf die *Wissenschaftsabhängigkeit* der Biomacht hin, so Fassin auf ihre *Moralabhängigkeit*, ein Zusammenhang, für den er den Begriff der »Biolegitimität« einführt: »Talking of biolegitimacy rather than biopower is thus to emphasize the construction of the meaning and values of life instead of the exercise of forces and strategies to control it.« (Fassin 2009: 52) Beiden Ansätzen ist gemeinsam, dass sie auf Widersprüche in den Regimes der

Biomacht und den ihnen zugrunde liegenden, teilweise widerstreitenden Diskursen hinweisen. Sie eröffnen damit eine analytische Perspektive, die es erlaubt, Gegenläufigkeiten, Auseinandersetzungen, Brüche und Veränderungen zu thematisieren, die sich in unterschiedlichen Politiken des Lebens manifestieren. Und diese Perspektive erlaubt auch, Projekte der *Gegenmacht* oder *Subversion* analytisch präziser zu fassen, wie sie sich in den oben beschriebenen, bi-kommunalen Spendenaufrufen in Zypern zeigten.

Im Fall der zwei Spendenaufrufe für Kemal und Andreas sowie für Jale ermöglicht der durch die Biomedizin etablierte, molekulare Blick auf Histokompatibilitäten Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Menschen zu identifizieren, die den in beiden Teilen Zyperns dominanten, ethnisch-nationalistischen Repräsentationen des »Eigenen« und des »Fremden« zuwiderlaufen, die stets durch Verweis auf unterschiedliche »Abstammungsgemeinschaften« beider Gruppen auch biologisch aufgeladen wurden: Der »türkische« Ingenieur Onur und das »griechische« Mädchen Andrea etwa erwiesen sich trotz ihrer Zugehörigkeit zu unterschiedlichen »Ethnien« auf molekularer Ebene als fast identisch. Die erfolgreiche Knochenmarkspende schließlich führte dazu, dass sie tatsächlich über »gleiches Blut« verfügen, ohne dass dies durch den uninstrumentierten Blick offenbar würde: weder Unterschiede in Alter, noch Geschlecht oder Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Populationen können diese biologisch zertifizierte Ähnlichkeit in Frage stellen. Ebenso stark wurden durch die erfolgreiche Transplantation dominante *moralische Sicherheiten* auf beiden Seiten der Grenze Zyperns irritiert: Im Rahmen der herrschenden Doktrinen erschien es undenkbar, dass Menschlichkeit und Solidarität die tiefe Feindschaft zwischen Türken und griechischen Zyprioten überwinden konnten. Der überwältigende Erfolg der Spendenaufrufe demonstrierte hingegen die massenhafte Bereitschaft zahlreicher „einfacher Menschen“, humanitären Werten Vorrang vor politischen Ideologien und nationalistischen Loyalitäten zu geben.

ANONYMISIERTE INTIMITÄT UND REZIPROZITÄT IM TRANSNATIONALEN RAUM

In Interviews mit zypriotischen Knochenmarkspendern wird deutlich, welche starken Motive hinter ihrer Bereitschaft standen, sich der kör-

perlich durchaus schmerzvollen Prozedur bei der für die Transplantation notwendigen Gewinnung von blutbildenden Zellen aus ihrem Körper zu unterziehen. Für eine 30-jährige Spenderin gab es schlicht keine Alternative:

»Es war schmerzhaft, aber ich würde es sofort wieder tun. Ich habe darüber viel nachgedacht – es könnte schließlich auch eines meiner Kinder sein, ein Familienmitglied, ein Freund [der ein Transplantat braucht]. Wie würde ich mich fühlen wenn ich wüsste, da ist jemand, dem ich helfen könnte und ich würde mich weigern?« (I-ET: 064)

Ebenso stark erlebte ein ca. 40-jähriger Bankmanager diese moralische Verpflichtung:

»Ich habe gar nicht daran gedacht, abzulehnen. Wenn ich nein gesagt hätte [nachdem er als Spender über die Datenbank gefunden wurde], dann wäre diese Person wegen mir gestorben – das wäre schrecklich gewesen. Wenn ich abgelehnt hätte – das wäre so gewesen, als ob ich ihn umgebracht hätte!« (I-PD: 033)

Auch bei allen anderen der von mir interviewten Spender erzeugte das durch den »molekularen Blick« hergestellte Wissen, als Spender in Frage zu kommen, einen unmittelbar erfahrenen, moralisch höchst aufgeladenen Handlungsdruck: Der Rolle des Lebensretters wollte und konnte sich keiner der Befragten entziehen.

Einen Eindruck der dahinter liegenden Motive vermittelt die Aussage eines 40-jährigen Geschäftsmannes; für ihn ist das durch die erfolgreiche Transplantation hergestellte Verhältnis zu »seinem« Knochenmarksempfänger eines der »Erzeugung«:

»Ich fühle, dass er ein Stück von mir ist [ένα κομμάτι μου]. [...] Ich sehe ihn als einen meiner nächsten Personen – ob er nun eher mein Sohn oder mein Bruder ist, was wäre der Unterschied? Du fühlst für alle deine Familienmitglieder in der gleichen Weise.«

Zur Erläuterung erzählte er mir, dass er kurz nach seiner Spende ein Kloster besuchte, wo ihm eine der Nonnen gesagt habe: »»Sein Vater gab ihm ein Leben, du gabst ihm ein zweites.« Ich weiß, dass er ohne einen kompatiblen Spender nicht überlebt hätte. Ich habe ihm Leben gegeben, es ist etwas sehr bedeutendes, das er von mir erhalten hat.« (I-AA: 081) Auch eine 45-jährige Spenderin – selbst Mutter zweier

Kinder – sieht »ihren« Empfänger nun als Sohn, dem sie bei der Wiedergeburt vom sicheren Tod geholfen habe. (I-DP: 048) Sicherlich spiegelt sich in diesen Aussagen die offizielle Rhetorik der Aufrufe, in denen immer wieder von dem »Geschenk des Lebens« die Rede ist, das die Spender machen könnten. Und für die meisten der interviewten Spender ist es nicht nur ein materieller, sondern ein höchst symbolischer Akt, dass aus ihrem Blut Zellen gewonnen werden, die im Körper der Empfänger wiederum ihr Blut erzeugen – für die von mir interviewten Zyprioten ist »gemeinsames Blut« synonym mit »Verwandtschaft«, gemeinsamer biologischer Abstammung und gegenseitiger *sozialer Verbindlichkeit*.

Für diese mit großer Intensität *gefühlte* Verbindung, die Spender gegenüber »ihren« Empfängern empfinden spricht auch die Frustration, von der alle berichteten, weil es ihnen nicht möglich gemacht werde, ihr »Gegenüber« in Person kennenzulernen; die strikt gehandhabten Regeln der anonymen Spende verbieten es sogar, dass sie allgemeine Angaben über die Empfänger erhalten. Nur einige wenige konnten – durch Zufall – Informationen erhalten, welcher Nationalität sie angehören, ob es Männer oder Frauen sind bzw. wie alt die Empfänger waren. Auch deshalb ist der eingangs geschilderte Fall von Onur und Andrea so außergewöhnlich: Erst auf hartnäckiges Betreiben von Sua Saraçoğlu und gegen den erklärten Willen des für die Datenbank verantwortlichen Wissenschaftlers der Karaiskakio-Stiftung wurde hier die sonst geltende Anonymität zwischen Spender und Empfänger aufgehoben – Sua wollte vor allem wegen des Publizitätsgewinns Onur und Andrea auf einem Foto abbilden.

Für die anderen interviewten Spender jedoch gilt, dass sie allein auf ihre Phantasie verwiesen sind, wenn sie sich das von ihnen gerettete Leben vorstellen wollen. Fast alle der Interviewten erleben dies als frustrierend – trotzdem sind sie bereit, auch in Zukunft ohne zu zögern einer Bitte um Knochenmarkspende nachzukommen und sie wissen dabei, dass ihre Knochenmarkzellen überall auf der Welt einen Kranken retten könnten. Tatsächlich weist Zypern die höchste Rate registrierter Knochenmarkspender in der Bevölkerung auf – mehr als 17 % im Vergleich zu niedrigen einstelligen Anteilen in den meisten Industrieländern. Die meisten der Befragten führen diese große Resonanz der Spendenaufrufe in Zypern darauf zurück, dass das soziale Leben in ihrem Land noch überwiegend durch dörfliche Mentalitäten charakterisiert sei, nach denen Nachbarschaftshilfe und tägliche Mitmensch-

lichkeit selbstverständlich seien, gerade auch vor dem Hintergrund der gewaltsamen Trennung der Insel. Eine 30-jährige Interviewpartnerin brachte dieses Selbstbild auf den Punkt: »Wir in Zypern sind sensibilisierter [στην Κύπρο είμαστε πιο ευαισθητοποιημένοι] für Schmerz und Leid.« (I-DK: 089) Für die Befragten ist es dabei nicht nur kein Widerspruch, dass sie ihre *lokal gelernte* Mitmenschlichkeit mit der Hilfe einer biomedizinischen Plattform in einem transnationalen Rahmen nun anonym zur Geltung bringen, sondern sie fühlen auch eine moralische Verpflichtung, nationale Vorurteile und ethnisierende Ideologien zu überwinden. Wie es die bereits zitierte 45-jährige Mutter ausdrückte: »Bei solchen existentiellen Problemen kann man nicht zwischen Griechen und Türken unterscheiden.« (I-DP: 039) Es ist diese mitfühlende Haltung gegenüber *individuellem Leid*, an der die kollektivierende Logik der offiziellen, ethnisierenden Biopolitik der beiden Regimes scheiterte: Es gelang den Herrschenden auf beiden Seiten des zypriotischen »Eisernen Vorhanges« nicht, ihre Politik der strikten Abgrenzung zu legitimieren und die humanistischen Gefühle »ihrer« Bevölkerungen ethnisch einzuhegen.

SOLIDARITÄT JENSEITS STAATLICHER KOLLEKTIVE – BIOLOGISCHER KOSMOPOLITANISMUS?

Im hier diskutierten Zusammenhang ist signifikant, dass das konkrete Motiv vieler türkischer und griechischer Zyprioten, sich an den Spendenaktionen zu beteiligen, zwar durch konkrete, lokale »Fälle« der Hilfsbedürftigkeit ausgelöst wurde, sich diese direkte Hilfsbereitschaft jedoch in abstrakte soziale Zusammenhänge ausdehnen lässt: Die biomedizinische Plattform der Transplantationsmedizin ermöglicht auch gewöhnlichen Bürgern, durch eine einfache Registrierung und die Spende von Stammzellen an einem transnationalen humanistischen Projekt teil zu haben, das offiziell verordnete, nationale und ethnisierende Bornierungen hinter sich lässt. Durch das transnationale System der vernetzten Spenderdatenbanken wird ein Möglichkeitsraum für einen biotechnologisch mediierten Altruismus' geschaffen, der nicht nur Patienten – potentiell – »in aller Welt« zu helfen vermag, sondern auch für die Registrierten verändernd auf ihr Selbstbild wirkt. Die biotechnologische *assemblage* der Knochenmarkstransplantation ent-

faltet intendierte ebenso wie unintendierte *as-soziierende* und *subjektivierende* Effekte.

Es sind Effekte, die – folgt man der Bestimmung der Biopolitik, wie sie etwa Paul Rabinow und Nikolas Rose vorschlagen – als *biopolitisch* klassifiziert werden können, *ohne dass sie jedoch an Staatlichkeit oder eine Gesellschaft gebunden wären*: global geltende biomedizinische Wahrheitsdiskurse und der »molekulare Blick« der Immunologie erzeugen neue physiologische Ähnlichkeiten und dementieren die durchgreifende Bedeutung ethnisierender Diskurse, durch die etwa »Türken« und »Griechen« als unterschiedliche, klar voneinander geschiedene Abstammungsgemeinschaften konstruiert werden. Mit der biomedizinischen Plattform existiert ein Interventionsinstrument, mit dem in das Leben von Menschen eingegriffen werden kann, ohne dass diese Eingriffe auf *eine* Population beschränkt blieben. Und für die Registrierten wird über die Teilhabe an diesem Netzwerk der humanitären Intervention eine neuartige Selbstsicht ermöglicht. Ebenso wichtig ist im oben diskutierten Fall, dass Widersprüche im Feld der Biolegitimität erzeugt werden, die transformierende Wirkungen auf nationalistisch gebundene Kollektivitäten haben: Das *moralische Gebot der Menschlichkeit*, der *Hilfe in existentiellen Lebenskrisen*, das für die Freiwilligen Spender leitend ist, gerät in Konflikt mit den Versuchen herrschender Regimes, Solidarität und Mitmenschlichkeit auf die eigene Bevölkerung einzuhegen. Ob sich hieraus ein *biopolitischer Kosmopolitanismus* entwickelt, der den engeren Bereich medizinischer Nothilfe überschreitet, kann auf der Grundlage des hier analysierten empirischen Materials nicht beantwortet werden; diese Frage stellt eine Herausforderung sozialanthropologischer Forschung dar.

LITERATUR

- Abi-Rached, J. M./Rose, N. (2010): »The birth of the neuromolecular gaze«. *History of the Human Sciences* 23/1 2010, S. 11-36.
- Agamben, G. (1998): *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford
- Akrich, M. (1992): »Beyond social construction of technology: The shaping of people and things in the innovation process«. In: U. H. Meinolf Dierkes, *New technology at the outset: social forces in the*

- shaping of technological innovations. Frankfurt a.M.: Campus, S. 173-190.
- Baga, E. (2001): »Lunatics, lesbians, and spies. Zypriotische Umweltschützer im Kontext einer sich schnell modernisierenden Gesellschaft«. In: G. Welz/P. Ilyes (Hg.), Zypern. Gesellschaftliche Öffnung, europäische Integration, Globalisierung, Frankfurt a.M.: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, S. 157-172.
- Beck, S (2007): »Medicalizing Culture(s) or Culturalizing Medicine(s)?«. In: R. V. Burri/J. Dumit (Hg.), *Medicine as Culture. Instrumental Practices, Technoscientific Knowledge, and New Modes of Life*, London: Routledge, S. 17-33.
- Beck, S (2005): »Putting Genetics to Use«. *Cyprus Review* 17/1, S. 59-78.
- Beck, S (2010): »Translating Experience into Biomedical Assemblages. Observations on European Forms of (Imagined) Participatory Agency in Healthcare«. In: T. Mathar/Y.J.F.M. Jansen (Hg.): *Health Promotion and Prevention Programmes in Practice*, Münster: transcript, S. 195-222.
- Callon, M./Rabeharisoa, V. (2004): »Gino's lesson on humanity: genetics, mutual entanglements and the sociologist's role«. *Economy and Society* 33/1, S. 1-27.
- Cambrosio, A. et al. (2009): »Genomic Platforms and Hybrid Formations«. In: P. Atkinson et al.: *The Handbook of Genetics & Society. Mapping the New Genomic Era*, New York: Routledge, S. 502-520.
- Chakrabarty, D. (2000): *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, Princeton/NJ: Princeton University Press.
- Clarke, A. E. et al. (2003): »Biomedicalization: Technoscientific transformations of health, illness, and US biomedicine«. *American Sociological Review* 68/2, S. 161-194.
- Conrad, P. (1975): »Discovery of Hyperkinesis – Notes on Medicalization of Deviant-Behavior«. *Social Problems* 23/1, S. 12-21.
- Dumont, L. (1970): »Religion, politics, and society in the individualistic universe«. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 1970, S. 31-41.
- Fassin, D. (2009): »Another Politics of Life is Possible«. *Theory Culture Society* 26/5, S. 44-60.
- Foucault, M. (1976): *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard.

- Fox, J. (2005): »Unpacking transnational citizenship«. *Annual Review of Political Science* 8/1, S. 171-201.
- Gibbon, S./Novas, C. (2008): »Introduction: Biosocialities, genetics, and the social sciences«. In: S. Gibbon/C. Novas: *Biosocialities, genetics, and the social sciences. Making biologies and identities*, New York: Routledge, S. 1-18.
- Goschler, C. (2002): *Rudolf Virchow. Mediziner – Anthropologe – Politiker*, Köln: Böhlau.
- Hacking, I. (2006): »Kinds of People: Moving Targets«. The tenth British Academy Lecture – Read 11 April 2006 at the British Academy. Veröffentlicht am 13. 04. 2006 auf der Webseite der British Academy: www.britac.ac.uk/pubs/src/_pdf/hacking.pdf
- Hacking, I. (2002): »Making up people«. In: I. Hacking: *Historical Ontology*, Cambridge/MA: Harvard University Press, S. 99-120.
- Hardt, M./Negri, A. (2000): *Empire*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- Illich, I. (1975): »Medicalization of Life«. *Journal of Medical Ethics* 1/2, S. 73-77.
- Keck, M. E./Sikkink, K. (1998): *Activists beyond borders: advocacy networks in international politics*, Ithaca/NY: Cornell University Press.
- Latour, B. (2005): *Reassembling the social. An introduction to actor-network-theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Luhmann, N. (1995): »Die Soziologie des Wissens: Probleme ihrer theoretischen Konstruktion«. In: N. Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 151-180.
- Merton, R. K. (1968): »On Sociological Theories of the Middle Range«. In: R. K. Merton: *Social Theory and Social Structure*, New York: The Free Press, S. 39-73.
- N.N. (2003): »13,000 give to bicomunal blood drive«. *The Blue Beret. The magazine for UNFICYP's civilian, military and police personnel*, March/2003, S. 13.
- Nassehi, A. (2006): »Die Praxis ethischen Entscheidens. Eine soziologische Forschungsperspektive«. *Zeitschrift für medizinische Ethik* 52/2006, S. 367-377.
- Papadakis, Y. (2006): »Disclosure and censorship in divided Cyprus: toward an anthropology of ethnic autism«. In: Y. Papadakis/N.

- Peristianis/G. Welz: Divided Cyprus: modernity, history, and an island in conflict, Bloomington:Indiana University Press, S. 66-83.
- Petryna, A. (2002): Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl, Princeton: Princeton University Press.
- Rabinow, P./Rose, N. (2006): »Biopower today«. *BioSocieties* 1/2, S. 195-217.
- Rabinow, P. (1992): »Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality«. In: S. K. Jonathan Crary: *Incorporations (Zone 6)*, New York: MIT Press, S. 234-252.
- Rabinow, P. (2008): »Concept work«. In: S. Gibbon/C. Novas: *Biosocialities, Genetics, and the social sciences. Making biologies and identities*, New York:Routledge, S. 188-192.
- Rose, N./Novas, C. (2005): »Biological Citizenship«. In: S. J. C. Aihwa Ong: *Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Malden & Oxford:, S. 439-463.
- Sahlins, M. (1996): »The Sadness of Sweetness. The native Anthropology of Western Cosmology«. *Current Anthropology* 37/3, S. 395-428.
- Schulze, N. (2001): »Bikommunale Aktivitäten und friedensstiftende Maßnahmen auf Zypern«. In: G. Welz/P. Ilyes: *Zypern. Gesellschaftliche Öffnung, europäische Integration, Globalisierung*, Frankfurt a.M.: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, S. 23-44.
- Star, S. L./Griesemer, J. R. (1989): »Institutional Ecology, ›Translations‹ and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology 1907-39«. *Social Studies of Science* 19/3, S. 387-420.
- Strathern, M. (1988): *The gender of the gift*, Berkeley: University of California Press.
- Tarde, G. (2000): *Social laws: an outline of sociology*, Kitchener: Batoche Books.
- Virchow, R. (1848): »Der Armenarzt«. *Die medicinische Reform*, 18/3.11.1848, S. 125-127.